

モダニティの流れをたどる

——（明治時代＝ビクトリア期）太平洋地域の仏教諸潮流

トマス・A・ツイード（島津 恵正 訳）

「宗教」や「モダニティ」といった大きな問題を考察する前に、私がある公文書館から最近見つけた無名の小品を、3ページ程のパンフレットですが、紹介したいと思います。「仏教とモダニティ」といった大きなトピックのためには、もっと高尚で名の知れた資料から始めるべきかとも思いますが、儀礼的プラクティスに関わる目立たない小品から始めることが役立つかもしれないと期待しております。

このささやかな資料の表紙には『喜べ』(*Rejoice*)と題が記されています。下部に出版地はサンフランシスコだと小文字で書いてあります。著者については、「U・ダンマロカが『仏陀の福音』(*The Gospel of Buddha*)から抜粋」と左下にあります。つまり、ダンマロカという人物が『仏陀の福音』という書物から抜き出したものだと言うのです。このパンフレットのすぐ下にある「仏教会の儀礼に用いる」という語句は発行者の意図についてヒントをくれます。恐らくそれは非常に貴重とされていたか、あるいは同様のパンフレットが既に盗まれていたためでしょう、「仏教会から帯出禁止」という警告が大文字で目立つように最上段に書いてあります。

このパンフレットの2ページ目には、各8行からなる三つの韻文節が含まれています。最初の行には、この小冊子の利用者が「喜ぶ」ことになるだろう理由が明らかにされ、「纏れた糸の結び目を解きほどく者、仏陀、我等が主は、ベールを引き裂かれたり」とあります。注意深い読者ならこのページに、ペンで書かれた校正マークが三つあることにも気づくことでしょう。それらは、文の推敲・誤字の修正・言葉の変更の跡です。

つまり誰かが2ページ目の詩を変更したのです。パンフレットの3ページ目や最終ページを校正した理由も分かります。そこに西洋音楽の楽譜があるからです。譜面が読めない人のために、スコットランド民謡の「美しきドゥーン川の岸辺」(*Ye Banks and Braes*)という曲のメロディに合わせてあると題の下には書いてあります¹。ですから、同資料には出所を特定できる情報はないものの、恐らくこのパンフレットは日本の浄土真宗の組織であ

¹ U. Dhammaloka, *Rejoice* (San Francisco: Black Cat Press, n.d.). 同書は下記で入手可能、Series 2: Manuscripts: Publications, 1895-1915, Sub-Series 3: Articles by Author, Box 68: Article Manuscripts: By Author, D-Di, Folder 51: U. Dhammaloka, *Rejoice*, The Open Court Publishing Company Papers, Morris Library Special Collections, Southern Illinois University, Carbondale, Illinois. 私は同様のアプローチの仕方を下記でも述べたことがある。Thomas A. Tweed, "American Occultism and Japanese Buddhism: Albert J. Edmunds, D.T. Suzuki, and Translocative History," in *Japanese Journal of Religious Studies* 32:2 (Fall 2005), pp. 249-81. (訳者註: Ye Banks and Braesは「美しきドゥーン川の岸辺」「美しきドゥーン川の岸辺よ」「美しきドゥーン川のほとり」等と訳されている。)

る北米仏教団（BMNA）が作成し使ったものだと結論づけられるのです。京都の西本願寺教団本部に所属する米国本土のこの組織は1944年までそう呼ばれていました。このパンフレットは、サンフランシスコで使われることを意図されたものでした²。このテキストは礼拝儀礼のための偈頌や讃歌なのです。ただし、実際に歌われたことがあったかどうかについては、もっと証拠がないと断言できません。

いつ出版されたかも特定できません。ケイコ・ウエルズや阿満道尋が述べているように、明治期の真宗信徒は「熱心に歌を歌い」「西洋音楽に適応」し始めていました。既に1903年には広島の高僧が『人々のための仏教の歌』（*Buddhist Song Book for People*）を制作していますが、京都の本山が最初の儀礼用の本である『聖典』（*The Sacred Text*）を出版したのは1912年で、その中には西洋のメロディを持つ26曲が含まれていました。そして「西洋音楽を取り入れた最初の本格的な儀礼」は1917年に行われました³。最初の英語による儀礼用の本であるアーネスト&ドーシー・ハントの『我とともに進め』（*The Buddhist Vade Mecum*）は1924年まで出ていません。『喜べ』はその中には入っていませんから、この別刷りのパンフレットは米国本土における最初期の布教活動で配布されたと見てほぼ間違い無さそうです⁴。このパンフレットの作成年代はサンフランシスコに北米仏教団が設立された1899年から1912年頃の間だと推定できます⁵。より正確に言えば、恐らく日本人以外の仏教同調者や改宗者達からなる最初の敬虔で研究熱心なグループがサンフランシスコに結成された1900年から、同市に壊滅的地震が起きた直後で北米仏教団が『法灯』（*Light of Dharma*）という英文定期刊行物の発行を中止した1907年の間に印刷され使われたものでしょう。

このパンフレットの発見は、アメリカ仏教史の専門家に歓迎されるかもしれません。何

² 1905年までは“The Buddhist Church of San Francisco”と呼ばれていた。これについては下記参照：*Buddhist Churches of America, Buddhist Churches of America: Seventy-Five Year History, 1899-1974*, vol. 1 (Chicago: Norbart, 1974), p. 144.

³ この部分の引用や情報は、順に、Keiko Wells, “The Role of Buddhist Song Culture in International Acculturation,” in *Issei Buddhism in the Americas*, eds. Duncan Ryuken Williams and Tomoe Moriya (Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 2010), p. 164; Michihiro Ama, *Immigrants to the Pure Land: The Modernization, Acculturation, and Globalization of Shin Buddhism, 1898-1941* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011), p. 26。私は偈頌や儀礼に関するその他の情報をAmaの同書から得た (pp. 88-97)。下記も参照のこと。Keiko Wells, “Shin Buddhist Song Lyrics Sung in the United States: Their History and Expressed Buddhist Images (1), 1898-1939,” in *Tokyo Daigaku Amerika taiheiyō kenkyū* 2 (2002), pp. 75-99.

⁴ Dorothy Hunt and Ernest Hunt, eds., *The Buddhist's Vade Mecum* (Hilo, Hawai'i: Hongwanji Buddhist Mission, 1924)。同書はしばしばアーネストだけに帰されているが、誤りだし公正とは言えない。私はここではハント夫妻のことを、他に適当な言葉がないので「編者」と呼んでいる。1924年版の序文は、この二人を「讚美歌集の編者」としている。さらに「多くの讚美歌はオリジナルのものだが、他のものはカテキズムも含め様々なソースから編集・翻案されたものである」。ドーシーがオリジナル讚美歌の多くを作曲したのである。アーネストがテラヴァーダ教義やプロテスタント形式に傾倒していたことを含め、この本の分析に役立つのは、Masumi Kikuchi (釈氏真澄), “The First Shin Buddhist English Service Book: Hunt's *The Buddhists Vade Mecum* (1924),” available at http://www.iasbs.net/pdf/2011_IASBS_conference/Kikuchi_Eng_2011_IASBS..pdf, accessed July 24, 2011.

⁵ 『喜べ』の年代特定に際し見落としがないよう確認するため、サンフランシスコの仏教会や仏教讃歌について書いている阿満道尋教授に相談した。氏は、「十中八九20世紀最初の10年間のことであろう」と私の考えに同意された(2011年7月22日付電子メール)。氏の協力に感謝する。

故ならウエルズが述べているように、「キリスト教に倣って日曜礼拝をするため僧侶達が作曲した偈頌（仏教讃歌）を寺院で使い始めるまで、歌うことは米国本土の真宗信徒にとって宗教活動の一部とはなっていなかった」と、これまで私達は信じていたからです⁶。言い換えますと、1924年にハント達が儀礼用の本を作るまで、あるいは少なくとも1912年に西本願寺が最初の儀礼用の本を出版するまでは、歌うことは通常の集団礼拝の一部にはなっていなかったのです。もし『喜べ』がサンフランシスコの儀礼的プラクティスの一部だったとすれば（そう思われますが）、この英語の歌は日本の真宗寺院で育った一世移民達ではなく、米国でクリスチャンとして揺籃期を過ごし、成人後に仏教を信じるようになった人々によって歌われたことはほぼ確かですから、私達の上記の印象は今も成り立ちます。もっとも彼等のことを私が造語した「ナイトスタンド・ブディスト」(nightstand Buddhists、寝床で仏教書を読む程度の仏教徒)だと片付けてしまう人達もいるかもしれませんが⁷。しかしながら、世紀末前後のサンフランシスコのダルマ・サンガ・オブ・ブッダ (DSB) の、こうした白人の仏教同調者や信奉者達のプラクティスをもし真面目に扱うなら、この事実は初期改宗者達の礼拝用の仏教讃歌やプラクティスの歴史の理解をより深くしてくれるはずです。このパンフレットは、私達が考えていたよりも以前に米国本土で音楽が儀式に利用されていたことを示しているのです。私も他の人達も資料を読むことばかり気を取られ、儀礼に参加することには目を向けずに理解していたのです⁸。

しかし、このパンフレットは他の専門家達、仏教学者やモダニティの分析家達にも、示唆を与えてくれるかもしれません。この論文で、私は20世紀初頭の仏教讃歌、より正確には、その製作・配布・利用が、宗教的モダニティの理解に何らかの糸口を与えてくれるのではないかと問いかけてみたいのです。この問いに答えるに当たり、その焦点を広げたり狭めたりしながら、まず私が「モダニティ」やその関連語をどう使っているかを明らかにしたいと思います。と言うのも、これらの言葉を巡っては人文・美術・社会科学において多くの議論があるからです。第二に、この事例研究により、私は、自分がtranslocation（場所的越境性）・transtemporality（時間的越境性）・transfluence（影響の越境性）と名づけた宗教的モダニティの三つの特徴を引き続き描くつもりです。私は米国本土の仏教、特に世紀末前後のサンフランシスコにスポットライトを当てますが、日本では明治時代であり米国では後期ビクトリア期・革新主義時代（Progressive Era）だった1868年から1912年の間における日本からの影響や継続性についても言及いたします。この期間に、信仰は時間・空間を越えて加速する諸潮流によって動かされていったのだと私は指摘したいのです。世紀末前後を対象にしている研究者達は、1945年以降にそうなった後期モダニティの「空間・

⁶ Wells, "The Role of Buddhist Song Culture in International Acculturation," p. 164.

⁷ Thomas A. Tweed, "Nightstand Buddhists and Other Creatures: Sympathizers, Adherents, and the Study of Religion," in *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, eds. Duncan Ryūken Williams and Christopher S. Queen (Surrey, U.K.: Curzon Press, 1999), pp. 71-90.

⁸ Thomas A. Tweed, *The American Encounter with Buddhism, 1844-1912: Victorian Culture and the Limits of Dissent*, rev. ed. (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000; originally 1992). 同書で私は日系米国人真宗信徒とDSB (pp. 35-39) について、また米国人仏教同調者・改宗者にとって重要だった文書 (pp. 26-34, 39-47, 88-97) について言及している。

時間の圧縮」の最初の兆候に気付きました。次に、この時空を超えた動きが、複数の新しいプラクティス・文物・信条を生み出し、それが全く新しい、あるいは大きく変容した宗教組織に伝わったのです。その中には北米仏教会や、サンフランシスコの欧米人のためのダルマ・サンガ・オブ・ブッダが含まれていましたが、これらだけではありませんでした。

「モダニティ」の意味

この言葉の関連語の学術的な使い方は時代や専門領域により様々ですし、形容詞の「モダンな」(modern) や、モダニズム (modernism) やモダニティ (modernity) といった関連する名詞の意味についても議論が起きています。最近の歴史家9人による「円卓会議」が示すように、同じ研究領域でさえこれらの言葉は議論的になり続けているのです⁹。しかし、この円卓会議の冒頭は、「軽い」バージョン・「重い」バージョンのモダニティの考え方について有用な区別を与えてくれています¹⁰。軽いバージョンでは、モダニティとは単に時代の目印に過ぎず、重いバージョンでは、時代区分以上のものを指しています。二つとも使い道はあるのですが、私は後者の方を好みます。

ごく単純に言うと、モダニティという言葉は「今日起きているところのこと」以上のことを意味しません¹¹。そうした通俗的意味では、「仏教はモダンだ」と言っても、時代を担った人々や歴史を代表する書物が如何にこの言葉や似た言葉を使ったかを注意深く分析しない限り、大した意味を持ちません。日本のある歴史家が主張するように、明治期の日本人は、モダニティや、その前の時代と如何に違うかということに「取り憑かれて」いたのです。同じ事が19世紀後期から20世紀前期にかけての米国にも言えると歴史家達は示唆しています¹²。こうした事例で気付くべき最も大切なことは、時代を担った人々が、何故、そして如何に「モダンな」や「新しい」といった言葉を使って世の中にアピールしたかということです。それはどんな文化的役割を果たしたのでしょうか？

「モダニティ」という言葉の軽い意味での使い方のもう一つである、時代の指標としてのそれは、過去を時代毎に体系づけます。欧米やアジアの歴史家達は今では、近世 (early modern period) について語りますが、それは15世紀から19世紀のどこかで始まる時代です¹³。“modern”という形容詞を使って時代を区分し変化を表すことは良いのですが、私達は

⁹ “Historians and the Question of ‘Modernity’: AHR Roundtable,” in *The American Historical Review* 116:3 (2011), pp. 631-751.

¹⁰ “Introduction (Historians and the Question of ‘Modernity’: AHR Roundtable),” in *ibid.*, p. 631. 当円卓会議の序文についての著者表記はないが、この雑誌の一人または複数の編集者がその任に当たったものと思われる。

¹¹ Erika Doss, *Twentieth Century American Art* (New York: Oxford University Press, 2002), pp. 11-16, 37.

¹² 引用は、Carol Gluck, “The End of Elsewhere: Writing Modernity Now (Historians and the Question of ‘Modernity’: AHR Roundtable),” in *The American Historical Review* 116:3 (2011), p. 679. 米国とモダニティについては当円卓会議への投稿論文を参照のこと。Dorothy Ross, “American Modernities, Past and Present (Historians and the Question of ‘Modernity’: AHR Roundtable),” in *ibid.*, pp. 702-714.

¹³ “Introduction (Historians and the Question of ‘Modernity’: AHR Roundtable),” in *ibid.*, p. 632. 日本仏教の学者が「前期近代」という言葉を徳川（江戸）時代（1600-1867）に用いている例として

より一層区分をすべきです。例えば、私は時と所によっては、初期近代 (early modern)、中期近代 (mid modern)、後期近代 (late modern) と区別します。私はこの時代区分に沿って、本日の講演もそうですが、これまで日米の、より広く言えば太平洋世界の、中期近代に研究の焦点を当ててきたのです¹⁴。

モダンという言葉の重い意味のバージョンに移りますと、関連するモダニズムという言葉でアピールする分析家達があります。私が使う場合、この名詞は美術におけるように、ある既存の美学的典型に対する意図的拒否を意味するか、宗教におけるように現在の知的潮流への意識的適応を意味します¹⁵。ですから私達は、「宗教的」モダニズムについて語る事ができるわけですが、1992年に出した自分の本の中では、私はこの名詞を、ある時代を名づけ、あるサブカルチャーを分析するために主に使いました。これは米国で1912年以降に現れたビリーフやプラクティス (モダニスト文化) を表現し、それらと米国人が最初に仏教と出会った際の文化的文脈 (ビクトリア文化) とを対比するためでした¹⁶。この方法で出来事を枠づけることは、時代区分に境目を作り文化分析を促すのは確かですが、「文化」を静的で共感的 (consensualist) なものに思わせてしまう危険性があります。

幾人かの歴史家にとって、モダニズムとは多様で矛盾さえするモダニティに対する文化的「反応」を意味します¹⁷。言い換えますと、それは16世紀にヨーロッパで現れ19世紀以降支配的になった歴史的に固有な社会条件、つまり資本主義経済・大量生産・旅行の加速・コミュニケーションの改善・都市化・移住・ナショナリズム等の社会的条件を称賛するか、または非難する文化形態を意味するのです。このアプローチから言えば、これらの条件に反応した宗教的プラクティスは、「モダニスト」と呼ばれることでしょう。その反意語はカウンター・モダニストということになるのでしょう。そう言うものの、このアプロ

は、Duncan Ryūken Williams, *The Other Side of Zen: A Social History of Sōtō Zen Buddhism in Tokugawa Japan* (Princeton: Princeton University Press, 2005)。1680年から1770年までの「アメリカにおけるモダニティの最初の開花」とその宗教的意味合いに関する鋭い分析は、Jon Butler, *Becoming America: The Revolution before 1776* (Cambridge: Harvard University Press, 2000)。Butlerは序文で「モダン」「モダニゼーション」「モダニティ」について言及し、註では史料を評価している (p. 251)。

¹⁴ 時代区分の指標として、私は日米における後期モダニティは第二次世界大戦後の技術革新、時空を一層圧縮したジェット機やコンピューターの導入から始まると言いたい。後期モダニティの特徴である、グローバル化・併合化・ポスト世俗主義の要約としては、Linda Woodhead, "Introduction," in *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, 2nd ed., eds. Linda Woodhead et al (London: Routledge, 2009), pp. 9-11。

¹⁵ 宗教的モダニズムを適応 (accommodation) として参考になる枠づけをしている系統だった古典的論述は、William R. Hutchison, *The Modernist Impulse in American Protestantism* (Cambridge: Harvard University Press, 1976)。モダニスト達が方法を考える際に共有していたものに焦点を当てたもう一つの興味深い視点は、Kathryn Lofton, "The Methodology of the Modernists: Process in American Protestantism," in *Church History* 75:2 (June 2006), pp 374-402。美術におけるモダニズムの意味に関する簡潔な議論は、Doss, *Twentieth Century American Art*, pp. 11-17。仏教の「近代」と「近代仏教」については、Donald S. Lopez, ed., "Introduction," in *A Modern Buddhist Bible: Essential Readings from East and West* (Boston: Beacon, 2002), pp. ix-x; David L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2008), pp. 6-8。

¹⁶ Tweed, *American Encounter with Buddhism*, pp. xxxiv-xxxvi, 8-13, 134-140, 157-162。

¹⁷ Terry Smith, "Modernism," in *Dictionary of Art*, ed. Jane Turner, vol. 21 (London: Macmillan; New York: Grove, 1996), pp. 775-779。また同書のTerry Smith, "Modernity"を参照のこと。

チは余りに大雑把ですので、使い方を厳密にするため、モダニストというラベルを、宗教において文化的潮流に意識的に適応した人達や、美術において過去の典型を拒絶した人々に用い、従ってこの言葉が指す対象を、例えば世紀末前後の京都やサンフランシスコ等の特定の時間・空間に生きていた特定の人々のみに限定したいと思います。

また私は、もう一つの関連語であるモダニティに焦点を置くことを好みます。ビクトリア期の米国や明治時代の日本の仏教徒を歴史家がモダンとかモダニストとカテゴリー化するにせよしないにせよ、そして私達が「モダン」とか「新しい」とか「新仏教」といった言葉を使った人々をそう分類するにせよしないにせよ、「モダニティ」という社会的条件に仏教同調者達が如何に反応したかを考察することこそが最も役に立つことなのです¹⁸。

私の書いた *Crossing and Dwelling* の中で、「諸潮流の合流」として宗教や文化を思い描くために水の譬えを使ったのですが、そこで輪郭を描いた流動的で相関的な理論的枠組みを基に、「モダニティ」の性格と源泉に関し少しだけ私見を述べ説明させていただきたいと思います¹⁹。多くの学者達が今では同意しているように、複数の同時的・交錯的「モダニティ」が存在してきたのです。その中の幾つかはより世俗的となり、幾つかはより宗教的となりました。そして世俗化、もしくは宗教化は、それぞれ少しずつ異なる様相でそうなっていったのです²⁰。ですから明治時代の京都とビクトリア期のサンフランシスコの仏教徒達は、異なる様相でモダンそのものだったのです。違いがあるにも関わらず、モダニティの時間・空間の圧縮は共通の源泉を持っていたのです。太平洋の両端でコミュニケーションや交通の改善が加速し距離を縮めさせました。電報や電話は後になって影響を持つようになるのですが、それ以前にパンフレット・雑誌・本を新しい鉄道や蒸気船で効果的に輸送できるようになり、先ず印刷がより簡単・安価になりました。同様に、人々もプラクティスもより安くより早く移動できるようになったのです。ですから、明治時代=ビクトリア期の、広大な海原を越えた文化空間である太平洋世界においては、モダニティはマスコミュニケーション・海外移住・加速する旅行等を含む複数の文化潮流が交錯することで出現したのです。環太平洋地域の「モダニティ」は、人間の多様な有り様の混じり合い、

¹⁸ 日本の新仏教や仏教モダニストについては、James E. Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Persecution* (Princeton: Princeton University Press, 1990); Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism and the Columbian Exposition* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003), pp. 115-136, 273-277; Yoshinaga Shin'ichi, guest editor, "Special Issue: The New Buddhism of the Meiji Period: Modernization through Internationalization," in *Japanese Religions* 34:2 (July 2009)。「反モダニスト」としての米国の仏教改宗者や信奉者達については、T. J. Jackson Lears, *No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture, 1880-1920* (New York: Pantheon, 1981), pp. 225-241。

¹⁹ Thomas A. Tweed, *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), pp. 54-79。仏教研究にとっての当理論の意味合いについては、Thomas A. Tweed, "Theory and Method in the Study of Buddhism: Toward 'Translocative' Analysis," in *Journal of Global Buddhism* 12 (2011), pp. 17-32。私はモダニティについて論じ、モダニズムや反モダニズムを類型化している。Thomas A. Tweed, "America's Church," in *The National Shrine and Catholic Presence in the Nation's Capital* (New York: Oxford University Press, 2011), pp. 6-7, 13-14, 24-25, 41-43, 230, 232, 237。

²⁰ Christian Smith, "Future Directions in the Sociology of Religion," in *Social Forces* 86:4 (2008), pp. 1569-1575。

つまり（蒸気船・路面電車・列車のような）「モダンな」交通手段によって促進され、（印刷物、電報、写真等の）「モダンな」メディアによって導かれた文化の諸潮流の交錯として理解すべきなのです。芸術や宗教を含め、文化というものは常にコミュニケーションや交通手段によって仲介されるものなのです。そして、こうした技術的な仲介物は、「モダンな」文化的表現を決定しないまでも強要するのです。結局、幾人かの社会学者達が主張するように、モダニティの決定的な特徴は世俗性ではなく、多様性にあったのです²¹。大西洋世界でも同じでしたが、太平洋世界においてモダニティによって形成されたということは、複数のしばしば競合する文化的プラクティスからなる、ある流れによって運ばれていくということだったのです。その幾つかは世俗主義的なものでしたが、他の幾つかは「人智を越えた力」に訴え、人間生活の「究極の地平」を思い描かせたのです。ですから、私の定義で言えば宗教的だったのです²²。

仏教讃歌と空間的越境性を持つ諸潮流：複数指向性

リチャード・ジャフィが明治時代の日本に関する議論で述べているように、「多様な起源と方向性を持ちながら撚り合わさった複数のモダニティの出現」を私達は辿っていくことができます²³。これは米国にも言えることです。宗教のモダニティの第一の特徴とはこの多方向性、つまり私の言う空間的越境性（translocation）なのです。19世紀後期から20世紀前期にかけて複数の仏教の潮流が太平洋世界・大西洋世界・西半球全般を巡っていたのです。多くの文書、教団、プラクティスがこのことを示していますが、空間的に越境する諸潮流（translocative flows）の真只中で作られた『喜べ』というパンフレットは特に示唆に富む例だと言えるのです。このパンフレットまで流れ着き合流した諸々の影響を辿っていくと、サンフランシスコの日本人仏教会を出発点として、他の所もありますが特に、アイルランド・ドイツ・英国・インド・ビルマ・日本・シンガポールにまで行き着きます。

この曲の出所に関しては、パンフレットの表紙にある二つのヒントから始めてみましょう。先ずそこには、ダンマロカがもう一つの違う資料から抜粋したとあります。ではダンマロカとは何者なのでしょう？ この問いに答えるため、私はアイルランドとカナダの研究者達（ブライアン・ボッキング、ローレンス・コックス、アリーシャ・ターナー）と協力しました。現在、彼等は共著で本を書いています、我々は4人とも『現代の仏教』誌（*Contemporary Buddhism*）の特別号にダンマロカについて論文を寄稿したことがあります²⁴。彼の生涯の詳細についてはまだ分からないことだらけですが、彼が1900年以前に

²¹ Peter Berger et al., *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variations* (Hampshire, U.K.: Ashgate, 2008), p. 12.

²² Tweed, *Crossing and Dwelling*, pp. 54, 73-76. 宗教的な者と世俗的な者との関係についての私の考えをより理解していただくため下記を参照されたい。これは我々がプラクティスを特殊なプラクティスの連続体だと考えて多かれ少なかれ分類していることを示唆したものである。Thomas A. Tweed, "Space," Special Issue on "Key Words in Material Religion," in *Material Religion: The Journal of Objects, Art, and Belief* 7:1 (2011), pp. 116-123.

²³ Richard M. Jaffe, *Neither Monk nor Layman: Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 2001), p. 7.

²⁴ Alicia Turner, Laurence Cox, and Brian Bocking, guest editors, "Special Issue: U Dhammaloka," *The*

ミャンマーにおいてテラヴァーダの入門僧となったアイルランド人で、労働者階級出身の仏教改宗者であることは分かっています。彼は1850年代に生まれ1910年代に亡くなりました。1900～1911年前後は仏教のスポークスマンとして活躍しましたが、その前後にアジアを広く旅していたと私達は考えています。また彼は新世紀になる以前にニューヨークに移住し、移動労働者としてカリフォルニアで過ごし、サクラメント川の渡し船や、太平洋を横断する船で働いていました。

このパンフレットを理解するのにもっと大切なことは、ボッキングが明らかにしているように、ダンマロカが1903年8月から1905年1月までシンガポールに公的な仏教の唱道者として複数回旅行していたこと、そして1903年秋にダンマロカが中国人在家仏教徒の商人と日本人仏教会の地方リーダーだったオチャ師の援助で、時には「イングリッシュ・ミッション」とも呼ばれていた、「ブディスト・ミッション」を設立したことです²⁵。1904年には男子校の設立が続きます。同月、この黄色い衣を纏った裸足のアイルランド人僧侶は、「韻律が英語の音調に合った仏教原理に基づく英語仏教讃歌を用いる仏教日曜学校を設立」したのです²⁶。ですからシンガポールでダンマロカ周辺の誰かが、彼の仏教会の儀礼のためにその詩に曲を付けたのだと思います。

シンガポールの日本人僧侶が関与していたのかも知れませんが、このパンフレットがサンフランシスコの北米仏教団にどうやって行き着いたのかは分かりません。ダンマロカ自身も日本人とのコネを持っていました。早くは船員として訪日していますし、1902年に浄土真宗の大学である高輪仏教大学で開かれた万国仏教青年連合会の発足においては唯一人の外国人講演者を務めています²⁷。ダンマロカはサンフランシスコのこの団体が出している『法灯』という英文定期刊行物についても良く知っていました。1902年には同誌に彼の名で記事が掲載されてさえいます²⁸。ですからダンマロカがパンフレットになった文章を

Irish Buddhist: Rewriting the History of Early Western Buddhism,” in *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal* 11:2 (Nov. 2010), pp. 125–286. 当号への私の投稿論文は3人の同僚の論文へのコメントであるが、私はこのアイルランド人改宗者の生涯に関する新しい研究についても報告した。その中には彼が米国に移民したことも含まれている。Thomas A. Tweed, “Toward the Study of Vernacular Intellectualism: A Response,” in *ibid.*, pp. 281–286. アイルランドのコークにおける発表準備のために私はダンマロカに関してさらに研究を進め、その中でこの『喜べ』というパンフレットを見つけた。そしてその元々の原文をポール・ケーラスの文章の中に見つけたのである。また彼とサンフランシスコの日本人仏教徒達との関係について調べ、彼の文章のまる写しを『法灯』の中で見つけた。しかし盗用された雑誌論文のソースやケーラスの散文を韻文に変えた人物を辿って行く際には、3人の研究協力者達の助けを借りた。前述した2011年にアイルランドで集まったギブ・アンド・テイクの共同研究で誰が何を言ったかについて思い出すことは時として困難となっている。ダンマロカに関する本1冊分の長さの出版物を計画している私の研究協力者達へ、私は感謝の念をここで明確に表明しておきたい。

²⁵ 以下のダンマロカのシンガポール人脈に関する情報や引用は、Brian Bocking, “A Man of Work and Few Words?: Dhammaloka beyond Burma,” in *Contemporary Buddhism*, pp. 255–266. ボッキング、ターナー、コックスは、当論文を準備する際にダンマロカに関する詳細をさらに明らかにしてくれた。彼等の協力に感謝する。

²⁶ Bocking, in *ibid.*, p. 258.

²⁷ ダンマロカの日本人人脈に関する以下の情報や引用は、Bocking, in *ibid.*, pp. 236–245.

²⁸ U. Dhammaloka, “Buddhism and Christianity,” in *Light of Dharma* 2:2 (June 1902), pp. 50–53. 私はダンマロカの国境を越えたネットワークについてさらに知ることが出来るかどうか調べるた

郵送したのか、シンガポールや日本や米国にいた仲間の仏教徒達がそうしたのか、どちらにせよシンガポールで西洋音楽と組み合わせられ、どういうわけかサンフランシスコに辿り着いたわけです。

それにしてもどこから韻を踏んだ詩が来たのでしょうか？ダンマロカ周辺の誰かが歌に採用した散文については『仏陀の福音』から来ているとあります。この本は米国のドイツ生まれの仏教同調者だったポール・ケーラスによって作られた人気本でした。このケーラスの本の序文冒頭は、「Rejoice」と題されていました。この部分の2ページは、「朗報を喜べ！我が主、仏陀は、あらゆる悪の源を見つけられた。救いの道を示されたのだ」で始まっています²⁹。出版された仏教讃歌とケーラスの文章との関係が、何故ケーラスゆかりのイリノイ資料館（Illinois State Archives）で私がこの校正済みのパンフレットを発見したかを説明してくれます。そしてこのことは保存されていたパンフレットに校正の跡を残したのは誰かという興味深い問いを起こさせます。それはケーラスかもしれませぬし、あるいは、可能性として面白いのですが、1897年から1908年にかけて彼の助手を務めていた鈴木貞太郎大拙（D.T. Suzuki）だったのかも知れないのです。

もう一つ気になる問題は、ケーラスの散文をパンフレットの2～3ページにある詩に書き直したのは誰かということです。シンガポールで曲を付けたのが誰か私には良く分かりませんが、研究協力者達と私はこの韻文詩の出所を見つけました。このパンフレットの中で合流した複数の潮流を辿る試みは、私達を英国とインドへと導きます。1899年に出版した『キリスト教と仏教の形而上学』（*The Metaphysic of Christianity and Buddhism*）という本で仏教に好意的な文章を書いたのは、英国生まれでインド在住の元軍人ドーソン・M・ストロング（Dawsonne M. Strong）でした。付録に彼は仏教書の「韻文化による翻案」を載せていますが、その中にケーラスの本から来た「喜べ」（Rejoice）と題された章も含まれています³⁰。ストロングは自由に改作していますが、この英国人仏教同調者は明確に『仏陀の福音』と書いていますから、彼の使った原作については疑問の余地はありません。この次に、サンフランシスコのパンフレットにある歌を最終的に完成させた誰かが、ストロングの韻文バージョンを幾らか自由に変え、これら6節の詩を短く校正して歌いやすくしたのです。しかし、パンフレットの3ページ目にある冒頭の節の詩については、ストロン

め、日本人僧侶達がサンフランシスコで出版した英文雑誌の『法灯』の購読者リストを探した。彼がその頃に普段住んでいたラングーンとその周辺には数人の購読者がいた。ダンマロカの名前は「そのリストには」現れないが、『法灯』誌が彼のいたミャンマーの僧院に送られていたことは分かっている。私は当初この購読者リストを1980年代後半にサンフランシスコの米国仏教団（BCA）本部の地下にあった箱の中から発見した。今この資料は下記の資料集として見ることができる。List of Subscription, Contribution, and Exchange: *The Light of Dharma*, 19 May 1904, Buddhist Churches of America Collection, Japanese American National Museum, Los Angeles, California.

²⁹ Paul Carus, *The Gospel of Buddha* (Chicago and London: Open Court, 1917; originally 1894), pp. 1–2. (訳者註：鈴木大拙訳は、「好き音信を喜べ。吾曹の主なる仏陀は諸悪の根本を看出し給へり。吾曹に救いの道を示し給へり」。ポール・ケーラス著、鈴木大拙訳『仏陀の福音』東京：佐藤茂信、明治27年、1頁。)

³⁰ Dawsonne M. Strong, *The Metaphysic of Christianity and Buddhism: A Symphony* (London: Watts & Co., 1899), p. 118.

グが韻文化したものを正確に転載しています。「大地遍く、響け喜び／仏陀、主よ、聖なる者／秘められし病の元は見つかりぬ／世界に救いぞ勝ち取られたり」³¹。

仏教讃歌と時を越えた視線：周囲・後方・前方に目を向けたモダニティ

交錯するこうした影響力を辿ると、私達は複数の潮流が空間的境界を乗り越えていく様子をイメージします。この場合、アジアからヨーロッパ、さらに米国へと向かう影響力の流れですが、モダニティに反応した人々は、時間の中でも前に後ろにと懸命に動いていたのです。複数のモダニティの流れもまた時を越えていた(*transtemporal*)のです。モダニティの時間的側面については、学問的な解釈の中でしばしば過小評価されています。こうしたモダニティに反応している人々の視線は、その時代を見回すので、しばしば様子見のですからこの点は理解できます。しかし日米の多くの人間が、「モダン」になる最良の方法は、過去を「回顧的に」振り返るか、未来を「前向きに」見ることだということを示唆していたのです。この時代、この言葉は復古主義的モダニズムに傾いていた人々にとっては、歴史に入り込んだ腐敗の陰に隠されていた想像上の太古の昔に返ることを意味し、進歩主義的モダニズムに傾く人々にとっては、人間の精神的進化における次の段階や未来の発展を想像することを意味していました³²。世紀末前後の宗教的な人々の多くは、この種の時間的な言及をすることで宗教を考えていたのです。神道、ヒンズー教、儒教の唱導者達はそうしていました。方法はかなり違いますが、神智学やユニタリアンニズムやモルモン教の支持者達も、過去、もしくは未来に対してこのような目を向けていました。多くの仏教同調者や信者達も同じでした。『仏陀の福音』の「喜べ」(*Rejoice*)と題された部分のすぐ前に、ケーラスはその目的を「本書は、読者に今日の宗教の諸問題のことを考えていただきたく書いたものです。生きている現代に影響を与え、未来形成の一因と成り得るという見地から、遙か古の宗教指導者の姿を描いています」と説明しています³³。このサンフランシスコのパムフレットの製作・配布・利用に直接的・間接的に関わった他の人々もまた、この時を越えた視線(*transtemporal gaze*)を向けていたのです。明治時代の日本やビクトリア期のアメリカにおいて仏教を公に支持した人々の中で、仏教がその時代に、そしてその時代特有の知的・政治的・社会的問題の対処に相応しいものだと発言しなかった人物を見つけることは困難です³⁴。しかし仏教が古代に起源を持つことを称賛し、その影響力は

³¹ Dhammaloka, *Rejoice*, [3].

³² ここで紹介したこの種のモダニズムを表す言葉は私のものである。しかし他の学者達は、日米の宗教的な人々が、時として遙か昔のことか——そしてその「復古」について——言及したり、もしくはビクトリア期の「発展」を表現する有機体の比喩か、「進歩」を意味する啓蒙主義の言葉を使って未来について言及していたことに気付いていた。例として、Richard T. Hughes, ed., *The American Quest for the Primitive Church* (Urbana: University of Illinois Press, 1988)。同書の著者達が見ているように、千年王国説や天啓的史観の考え方も含め、キリスト教の神学的歴史観は、米国におけるプラクティスを形作っていた。学者達が言うように、日本の末法思想を含め、仏教徒の時代観念も同じように明治時代の仏教に影響を与えていたのである。Jaffe, *Neither Monk nor Layman*, pp. 128-132参照。

³³ Carus, *The Gospel of Buddha*, p. viii.

³⁴ このことを立証するために、仏教同調者や改宗者の投稿文を復刻版で一瞥されたい。Thomas A. Tweed, ed., *Contacts and Exchanges in Print Culture: Encountering Buddhism in U.S. Periodicals*,

未来に広がると公言することもまた一般的なことだったのです。例えばストロングは、『キリスト教と仏教の形而上学』の中でそう述べています。彼は、「現代文明の混迷」を嘆いていますが、仏教の古代の知的資源が、開祖のカルマに関する倫理的教義を含め、東西の文明が将来「理想的生活」を達成するための道であると称賛しています³⁵。ダンマロカもストロングのこの小冊子を配布したのですが、視線を現在から過去や未来に移して、同じ点を指摘しています。シンガポールにいる同志の仏教徒達に向けたメッセージの中で、このアイルランド人僧侶は最初期の仏典と修行に焦点を当てただけでなく、現在のニーズや未来への期待をも強調したのです。「全世界の知的な人々は物質文明の諸悪に辟易としている」と彼は見なし、「彼等は最も合理的で哲学的でコスモポリタンな20世紀の宗教として仏教に目を向けている」と言うのです。そして彼は、アジア、米国、ヨーロッパの仏教者を合流させ、「手を取り合って輝かしい未来の実現に向かって行進しよう」と呼びかけたのです³⁶。

サンフランシスコでは、北米仏教団やダルマ・サンガ・オブ・ブッダに関係した人々も、その時代について思いを巡らしていただけでなく、復古運動を支持したり輝く未来を予言したりすることによってモダニティへの対応を成し遂げようとしたのです。米国仏教団の初代責任者だった蘭田宗恵は『仏陀の福音』を京都の学生達の教科書としていて、1899年のケーラス宛ての手紙にはこのことに「恩義」を感じていると書いています。また彼はサンフランシスコでの最初の講演を詳述していますが、その中で彼は米国人聴衆に向かって「仏陀はずっと昔に真理の化身」となったと語り、未来に言及して、仏教は「世界宗教になる運命にある」と述べていました³⁷。蘭田が設立を助けたダルマ・サンガ・オブ・ブッダという白人グループの会則もまた未来志向で、その最終目標を「あらゆる形態の宗教を一つに融合させ、正義の王国を建設すること」だと、キリスト教的比喩さえ使って表現していました³⁸。同様に、1901年の『法灯』の創刊号編集後記には、「キリストよりも600年前にインドで釈迦牟尼仏が提唱」した「大いなる真理」を復興する使命がこの定期刊物には有り、この雑誌の最終目標は「全宗教の至高の理想である正義の王国を地上に築くこと」だと述べているのです³⁹。米国仏教団の蘭田の後継者であった水月哲英も同じような言葉を口にしたり書いたりしています。それはダルマ・サンガ・オブ・ブッダで書記をしていたキャサリン・メルベナ・マクインタイア（Kathleen Melvena McIntire）も同じでした。彼女は51歳になる改宗者で創設委員会メンバーでしたが、1901年のレポートの中で、

1844-1903, vol. 1 (London: Ganesha; Tokyo: Edition Synapse, 2004).

³⁵ Strong, *The Metaphysic of Christianity and Buddhism*, p. 111.

³⁶ 引用は、Bocking, "A Man of Work and Few Words?," pp. 258-259.

³⁷ Shūe Sonoda to Paul Carus, September 14, 1899, Open Court Publishing Company Papers, Morris Library, Southern Illinois University, Carbondale, Illinois. この書状の復刻は、Thomas A. Tweed and Stephen Prothero, eds., *Asian Religions in America: A Documentary History* (New York: Oxford University Press, 1999), pp. 78-82.

³⁸ このDSBの会則の引用は、Mabel Clare Craft, "Buddha's First Outpost in America Established," in *Los Angeles Times*, July 14, 1901, C5. より入手しやすい資料としては、Ama, *Immigrants to the Pure Land*, pp. 38-39.

³⁹ [Kakuryō Nishijima], "The Light of Dharma: A Journal," in *Light of Dharma* 1:1 (Apr. 1901), p. ii.

じっと未来を見据え「やがてダルマ・サンガ・オブ・ブッダは、米国全土で人々の平和と善意において永久に影響力を持つものとなろう」と自信溢れる様子で予言しています⁴⁰。

仏教讃歌と交錯する諸潮流：交錯地点

米国と全太平洋世界を流れるモダニティの諸潮流もまた交錯する (transfluvial) ものでした。諸文化の流れが合流すると、プラクティスの伝統が混交していきました。この接触の結果を描写するのに学者達は様々な言葉を使ってきましたが、その中には、文化的重層構造 (syncretism)、混血性 (mestiizaje)、寄せ集め (bricolage)、雑種 (hybridity)、文化移植 (transculturation)、クレオール化 (creolization)、混合 (blending) 等があります⁴¹。私の理論用語では、transfluences (越境的流動性) とか crossings (交錯地点) ということになりますが、これらは意味や力を遣り取りする相互交換過程を描写した言葉です。どんなラベルを貼るにせよ、この交錯性はモダニティのもう一つの特徴であるということが大切なのです。文化の混淆がそれまで起きなかったわけではありません。起きたのは確かです。ただ近代のコミュニケーションや交通の技術が接触と交流を深めさせ加速させたのです。モダニティの中で、それまでの各潮流とは異なる新しい人間の有り様が越境的な流動性 (transfluence) の中で生み出され、それが次に他の諸潮流との合流によって推し進められて行ったのです。混交するのが当たり前であって、例外ではなかったのです。

この種の混淆が音楽や詩や『喜べ』という仏教讃歌の利用という点において明瞭に見られます。日本生まれの僧侶達がアメリカ生まれの仏教同調者達に近づこうとして用いた音楽形式は疑いようもなくヨーロッパのもので、その詩は伝統的な英国調のものでした。その詩の形式や内容も、著者や編集者が韻文詩の西洋的理解や宗教的言葉使いのプロテスタント的理解の影響を受けていることを如実に示しています。ダルマ・サンガ・オブ・ブッダが未来の「王国」に言及しているように、歌の中にある「主」等の幾つかの譬えはキリスト教の伝統的イメージである王としてのイエスを想起させます。もっとも古都奈良の東大寺を訪れたことのある人なら誰でも、日本人も支配者と宗教を比喩的に結び付けていたことを知っているはずですが『喜べ』の「もつれた糸の結び目を解きほどく者、仏

⁴⁰ K. M. McIntire, "Report of the Secretary," in *Light of Dharma* 1:3 (Aug. 1901), pp. 27-28. 私が見つけた彼女の伝記の詳細や、ポーク街にある寺からの距離に関する情報は、"Kathleen M. McIntire," in *Thirteenth Census of the United States: 1910, Records of the U.S. Bureau of the Census, Record Group 29, National Archives, Washington, D.C.*。DSBに関するその他の情報や、その設立や目標については、"Buddhist Church Incorporated," in *San Francisco Call*, May 30, 1900, p. 7; "Editorials," in *Light of Dharma* 1:1 (Apr. 1901), p. 20; John Fryer, "The Buddhist Discovery of America: A Thousand Years before Columbus," in *Harper's Monthly Magazine* (June-Nov. 1901), pp. 251-252, 258. 創刊号の編集後記には、このグループの目標を「この科学の宗教を広めること」だとし、その後この文言を最も頻繁に使っていた仏教同調者であるケーラスを讀んでいる。1905年、DSBはケーラスと鈴木を「当会の名誉会員」と名づけると表明している。"New Activity Shown by the American Branch of Association," in *Light of Dharma* 4:5 (Oct. 1905), pp. 131-132.

⁴¹ これらの言葉の大半は、モダニティやポスト・モダニティの学者達には馴染みのあるものだが、明治時代の日本を研究しているある学者は、これらの言葉の代わりに「ブレンドしたモダニティ」や「概念的ブレンド」について語るべきだと提案している。これは生み出されたものには、今まで存在しなかった特徴が含まれることを表すためである。Gluck, "The End of Elsewhere," pp. 685-686.

陀、我等の主が、ベールを引き裂かれたり」というくだりは、日本の仏典よりもキング・ジェームズ訳の聖書かビクトリア朝のロマン主義の詩をより思い起こさせるでしょう⁴²。

このパンフレットが生まれるまでの複雑な経緯は、太平洋世界のモダニティを特徴づける仏教諸宗派と諸々の世界宗教との混淆を表しています。この3ページからなる文章はミャンマーで得度した一人のテラヴァーダ僧のダンマロカに帰されています。そして、中日両国の伝統を持つ大乘仏教徒達が、幼児期にはカトリックとして育ったこの人物のシンガポールでの布教活動を支えたのです。そしてこの地で誰かが詩に音楽を付けたのです。この仏教讃歌の散文の原作者は、ドイツのルター派牧師の息子で徹底的な合理主義者、そして仏教をはじめ如何なる宗派への帰属も拒否し自分自身を「宗教会議の化身」と称していた人物でした⁴³。その散文詩は英国人の元大佐により韻文化されました。彼は植民地インドで勤務し、ケーラスや、時にはダンマロカが公然と非難していたオカルト的な神智学の類に傾倒し、若い頃親しんだプロテスタントの信仰を拒否していました。もっとも、『法灯』所載のダンマロカ著とされる論文は神智学の雑誌からの盗用で、違いはこのアイルランド人僧侶が「神智学」を「仏教」に置き換えた幾つかの章句だけだったのですが⁴⁴。言い換えると、神智学の「古代の智慧」を賞賛したヘンリー・スティール・オルコットや、合理主義的・融合的な「未来の宗教」を支持したケーラスのような一元論哲学者といったオカルト同調者達の国境を越えた影響力を通じて、ビクトリア期の米国仏教の三つの特徴の内の二つ、即ち合理主義と神秘主義が、サンフランシスコにおいて真宗指導者や米国生まれの改宗者達の間にも明確な形となって現れたのです⁴⁵。この種の仏教理解は、白人グループの会則や報告書や『法灯』に、そしてサンフランシスコのこの寺に関するジャーナリスト達が書いた記録の中に残されています。

1901年に書かれたある新聞記事は、複数の影響力の越境的流動性や混淆した宗教的ブラクティスの出現に関し非常に示唆に富む一瞥を与えてくれます⁴⁶。その記事はサンフランシスコの複数の定期刊行物に宗教・社会関係の記事を書いていたマーベル・クレア・クラフトによるものでした。彼女は、その数年前に「健康で幸福な、利発で教養のある、世紀末の模範的な若き女性」と描写されていた女性でした⁴⁷。クラフトの同時代人達がこの女性のことを大変高く評価していることも素敵なことでしょうが、我々歴史家は、この元法律家のジャーナリストが注意深い観察者だったことに感謝しています。この記事の中で、

⁴² Dhammaloka, *Rejoice*, [3].

⁴³ Paul Carus to Anagarika H. Dharmapala, Feb. 26, 1896, Open Court Papers, Morris Library, Southern Illinois University, Carbondale, Illinois. 引用は、Tweed, *American Encounter with Buddhism*, p. 101.

⁴⁴ Dhammaloka, "Buddhism and Christianity," pp. 50-53とJerome A. Anderson, "From Orient to Occident: The Message and Its Reason," in *The New Californian: A Theosophic Journal Devoted to the Practical Realization of Universal Brotherhood* 1:1 (June 1891) 7-16, pp. 8-10を比較されたい。

⁴⁵ オルコット、ケーラス、ビクトリア期仏教の3形態（神秘的・合理的・ロマンチック）に関する私の考えについては、Tweed, *American Encounter with Buddhism*, pp. 48-77.

⁴⁶ Craft, "Buddha's First Outpost in America Established," C5。DSBの文物や儀礼的ブラクティスに関する以下の引用は全てこの1901年の新聞記事からのものである。

⁴⁷ DSBに関する文章の著者であるクラフトに関する引用は、T. Clara Spalding Brown, "Midland Women in California," in *Midland Monthly* 4:5 (Nov. 1895), pp. 393-410.

彼女はサンフランシスコの寺院やそのリーダー達の歴史を辿っただけでなく、ダルマ・サンガ・オブ・ブッダ設立の経緯を記録し、その儀礼の一つを描写してくれたのです。部外者の記録に頼ることは通常注意が必要ですが、「米国初の仏教出先機関創設」という記事は、文物・教団メンバー・儀礼的プラクティスの詳細をふんだんに提供してくれます。それぞれに混淆が明確に認められます。クラフトが記述しているように、またサンフランシスコの日本人僧侶達の日誌でも明らかに確認できるように、日本人僧侶や白人の在家仏教同調者達も含め、人々は混じり合っていたのです⁴⁸。1900年にダルマ・サンガ・オブ・ブッダが創設された時、蘭田はもう一人の日本人僧侶である西島覚了と暮らしていたのですが、彼等の住んでいたポーク街界隈は多様性に満ちていました⁴⁹。彼等の近隣には、異なる8カ国（ロシア、スウェーデン、英国、アイルランド、ドイツ等）出身の移民達とか、異なる七つの州から移動して来た米国人達が住んでいました。そしてダルマ・サンガ・オブ・ブッダの欧米人メンバー達は歩ける範囲内に住み、いつも交流していました。その中には蘭田や仏教会の場所から1マイル以内に住み、委員会の創立メンバーだったマックインタイアーやジェニー・ワード・ヘイズもいました⁵⁰。仏教会の文物もまた多様な文化的背景を反映していました。その寺院は「地味で古めかしい2階建ての家」で、米国のどの街角にもある広々としたビクトリア期の住居でした。「仏教会」(Buddhist Mission) という単純な表札だけがその建物の目的を表していました。クラフトによると、礼拝のためのこの空間は、「二間続きのリビング」だったそうです。その「うす暗く照らされた」部屋には、真鍮製の蠟燭立が複数と香炉が一つ、そしてその儀礼空間のルーツが日本であることを示す仏像が1体あり、それらが「シンプルだが完璧に東洋的な」仏壇を飾っていました。仏壇の上方高くには、移民メンバーのための標語が日本語で書かれて吊るしてあり、それを水月住職が“Endeavor to Achieve All the Virtues”（衆善奉行）と英訳していました。その応接間の壁の水彩画は仏陀の生涯を描いており、この時代の当団体の活動の国境を越えた性格を強調していました。

しかし文物や儀礼的プラクティスの幾分かの要素は、米国人信徒達にはずっと親しみやすいものに思っていたことでしょう。それは偶然ではありませんでした。この僧侶が記者に話したように、北米仏教団のリーダー達は、米国人達が彼等の信仰を「偶像」崇拝の「野蛮な」宗教だと撥ねつけてしまうのではないかと、ちょうど日本の基督教宣教師達がそうだったように、恐れていたのです。そこで彼等は物理的な飾りを最小限にし、「真宗

⁴⁸ 私はこれらの日誌を1980年代にサンフランシスコのBCA本部地下で発見したが、これらの史料は『法灯』の購読者リストとともに、今はロサンゼルスにある。Nisshi [journals], Four Notebooks in Japanese, Various Titled, 1902, 1903, 1908, 1909, Buddhist Churches of America Collection, Japanese American National Museum, Los Angeles, California. これらについては私は下記で論じている。Tweed, *American Encounter with Buddhism*, p. 38.

⁴⁹ 私はこの界隈の社会的特徴を蘭田に関する連邦政府の国勢調査記録から再構成したのだが、その記録は彼の名前を間違って“Soe Sonoda”としてしまっている。Bureau of the Census, *Twelfth Census of the United States: 1900* (Washington, D.C.: National Archives and Records Administration, 1900), T623.

⁵⁰ “Jennie W. Hayes,” in Bureau of the Census, *Twelfth Census of the United States: 1900*, T623. “Kathleen M. McIntire,” in *Thirteenth Census of the United States: 1910*.

の厳粛で複雑な儀礼の殆ど」を省いてしまっていたのでした。ビクトリア期の多くの中流階級のリビング・ルームのように、1901年のこの礼拝場には伝統的な米国式の家具があり、隅の方には不似合いな様子で縦型ピアノが置かれていました。このグループの歴史上は、もっと多くの地元民が正式会員となっていましたし、あるいは折に触れて気軽にこの寺に参拝していましたが、この時には3人の男性を含む14人の白人達が礼拝に参加していました。その儀礼は、この日本人僧侶による「仏教の崇高なる戒律」に関する詳しい説明から始まりました。その後、京都では稀なプラクティスが続きました。水月師が「銀髪の背の高い白人男性を呼び」、その男性が「仏教の基本原則」を「軽やかで自然な雄弁さ」で説明したのです。もっとも、後でこの僧侶は記者に「彼はまだ真の仏教徒ではありません。まだね」と打ち明けたそうです。にもかかわらず、この仏教同調者の「素朴な」話は「拍手喝采」を浴びたのでした。そうして音楽が始まります。恐らく藺田師が「熱心な仏教徒」と呼んだ仏教讃歌を作曲した未亡人音楽家のヘイズ (Hayes) に違いありませんが、ダルマ・サンガ・オブ・ブッダの女性メンバーの一人が、「自発的に」ピアノに向かい「仏教讃歌の出だしの和音を優しく」奏でました。そして、その俄作りの儀礼に終わりが来ると、全女性信者（男性皆無）が歌ったのでした⁵¹。その仏教讃歌は「喜べ」ではありませんでしたが、このジャーナリスティックな記録は、ヨーロッパ系米国人の仏教同調者達や改宗者達が、世紀末前後のサンフランシスコで印刷されたこのパンフレットの仏教讃歌をおおよそどのように使ったかについてのヒントを与えてくれます。

この1901年の記事はまた、文物やプラクティスの混淆を生き生きと表しており、この種のプロセスの分析に使う用語を改める必要性を示しています。日系米国人の仏教に関する最初の社会学的研究は「米国化」や「プロテスタント化」を強調していましたが、最近の学者達は、阿満が言うように「真宗の儀礼の文化変容には日本化のプロセスも含まれていた」ことを指摘し、より実感の湧く記述をしています⁵²。仏教の歌に関して書いてきたもう一人の優秀な学者であるウエルズも、ハワイや米国本土で使われている仏教讃歌について同様の指摘をしています。彼等の研究はこうした歌を歴史の文脈に置くために非常に役立つのですが、「文化変容」(acculturation) という概念に頼り続けていては、モダニティと言う絶え間の無い流れのダイナミズムや混淆した形態を十分に認識し得ないのです⁵³。その代わりとして越境的流動性や交錯地点について語った方が良いのではないかと私はお勧めしますが、もしこれらの言葉がお好きでないなら、キューバの文化人類学者のフェルナンド・オルティス (Fernando Ortiz) の言葉であるトランス・カルチュレーション (transculturation) を借りても良いかもしれません⁵⁴。これは相互に変化する二方向のプロセスに

⁵¹ Tweed, *American Encounter with Buddhism*, pp. 38, 181-n. 27. Shūe Sonoda to Paul Carus, September 14, 1899. 最近私はヘイズに関する連邦政府の国政調査記録を見つけ、1900年時点で彼女が35歳だったこと、未亡人の音楽家だったこと、インディアナ生まれだったこと、両親と10歳のレイモンドという息子と共にサンフランシスコで暮らしていたことが分かった。"Jennie W. Hayes," in Bureau of the Census, *Twelfth Census of the United States: 1900*, T623.

⁵² Ama, *Immigrants to the Pure Land*, p. 107.

⁵³ Wells, "The Role of Buddhist Song Culture in International Acculturation."

⁵⁴ Fernando Ortiz, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1995), p. 102.

留意するためです。モダニティの中では、宗教的な物やプラクティスは周りの文化背景に順応するのに必要なだけ十分長く同じ場所に留まりはしません。この文化変容 (acculturation) という言葉は、歴史的な事実に即さない文化や宗教の静的なモデルを導いてしまいます。文化変容という言葉でこのプロセスを表現することは、越境的流動性やモダニティの流れを非常に不明瞭にしてしまうのです。

結論

このことは私が指摘しようとした三つのポイントの一つです。この小さなパンフレットを使ってより大きな問題を描くことにより、宗教的モダニティは場所の越境性 (translocation)、時間の越境性 (transtemporality)、越境的流動性 (transfluence) によって特徴づけられると私は言って来ました。まず、モダニティには境界を越えた多方向への動きが関わります。このことにはシンガポール・英国・ドイツ・日本・米国に出入りするモダニティの諸潮流が含まれていますが、これらの国々に限定されるわけではありません。次に、私達はモダニティにおける宗教の空間的ダイナミズムへとより適切に注意を向けるために、私達の使う言葉を適切なものにし、類型を変えていく必要があります。私が明治時代=ビクトリア期の太平洋世界について語る際にそうしたように、このことは今までとは違う時間的・地理的言辞を使うことを意味し、そして循環する諸潮流のダイナミズムに気付かせてくれる理論的枠組みに基づくことを意味します。太平洋世界の宗教的な人々がモダニティの社会状況と格闘した際に焦点を当てていたのは、私達をそう思わせてしまう研究もあるかもしれませんが、その時代だけではありませんでした。これが私の二番目の主なポイントです。歴史の立役者達が、その時代の近代化について熱く、あるいは舞い上がって語った話に目が眩む傾向を私達が自然に持っていることに留意すべきですし、過去を振り返ったり未来を展望したりすることでモダンに成りたいと努力していた人々もいたことに私達は気付くべきです。最後に、プラクティスはモダニティの諸潮流が交錯する渦の中で混交します。こうした交錯地点に注目すれば、通常のカテゴリーや類型の限界が露わになって来るのです。モダニティの諸潮流は無方向性だったわけでも、あるいは二方向でさえあったわけでもありません。適切にこうした流れを辿るためには、むしろ私達はトランスカルチャーレーションのプロセス、あるいは越境的流動性のプロセスの方が良いでしょうが、それを語るべきなのです。こうした交錯する複数の流れは、1901年にダルマ・サンガ・オブ・ブッダの儀礼へと流れ着き、私が示唆したように、モダニティの諸潮流の越境的流動性は、この小さなパンフレットを生み出した複雑な歴史と、交錯する複数の影響力によって、まざまざと描かれています。このパンフレットは恐らくビクトリア期=明治時代の太平洋世界に存在していたこの港町の米国人仏教同調者達のために俄作りされた儀礼の中で、そして渦巻く文化の諸潮流にどっぷりと浸かっていた日本人僧侶達によって執り行われた儀礼の中で使われていたのです。